

**«HASTA QUE LA MUERTE NOS SEPARE».**  
**EL APORTE ESPECÍFICO DE LA FE EN LA LUCHA POR**  
**LA LIBERACIÓN**

*Daniel F. Álvarez Espinosa\**

*1. Introducción*

Siempre ha habido autores marxistas que, por practicar la heterodoxia, han tenido problemas dentro de sus organizaciones políticas de militancia; especialmente, por practicar “peligrosos” acercamientos a la “alienante” religión. Sus honestas reflexiones sobre el fenómeno religioso les facilita una profundización simultánea de la propia concepción marxista así como la percepción de sus insuficiencias internas. La constatación de la falta de respuestas plenamente satisfactorias ante determinadas cuestiones humanas, posibilita a muchos de ellos una reconsideración crítica del marxismo que, sin conducir a síntesis precipitadas y contradictorias, les obliga a incluir como objeto de reflexión problemas que siempre han tenido un tratamiento central en la experiencia cristiana. El presente trabajo pretende sintetizar los principales argumentos expuestos por los personajes más destacados del diálogo cristiano-marxista, otorgándole un protagonismo destacado a quien fue el paradigma de todos ellos: Alfonso Carlos Comín.

*2. El problema de la muerte en la sociedad comunista*

El militante comunista está preocupado preferentemente por hacer la revolución social y, ante la urgencia de tal empeño, el problema de su muerte individual le resulta un tanto superfluo. Un sector del marxismo tradicional sostiene que plantear la cuestión de la muerte biológica no hace más que encubrir la verdadera forma de muerte que se produce en vida: la del hombre en la sociedad alienada. Es ésta contra la que hay que luchar, para poder crear unas condiciones materiales que hagan posible superar la cuestión del final de la vida en la sociedad comunista del futuro. La anécdota que narra Rafael Belda resulta muy significativa de esta manera de argumentar, que tienen los marxistas, con respecto al problema de la muerte: “K. Jaspers, en uno de los famosos encuentros de Ginebra, formulaba a Lefebvre la siguiente pregunta: Señor Lefebvre: Imaginémonos que la revolución socialista ha triunfado ya plenamente en todo el mundo, y que una pareja de recién casados sale del

---

\* Universidad de Cádiz. Miembro del Grupo de Estudios “Bahía de Cádiz”.

Ayuntamiento donde ha formalizado su matrimonio y se dispone a comenzar una nueva vida, una vida feliz, una vida hermosa; pero en este momento esa pareja de recién casados son atropellados por un camión y mueren inmediatamente. Y añadía Jaspers: ¿No cree usted que este hecho, que es un hecho perfectamente verosímil, pone de manifiesto que con el triunfo de la revolución socialista el problema de la muerte personal sigue teniendo una importancia? Esta frustración, este fracaso, ¿no nos habla de la necesidad de superar unas perspectivas puramente colectivistas, puramente solidarias? Y Lefebvre, en aquel momento, respondió de la siguiente manera: 'En una sociedad socialista, en la cual únicamente existan transportes públicos, y los transportes públicos estén perfectamente planificados y automatizados, habrán desaparecido los accidentes de circulación'<sup>1</sup>.

La respuesta que da Henri Lefebvre a Karl Jaspers es ingeniosa, indudablemente, pero no soluciona el problema inicial planteado: ni siquiera en la sociedad más perfecta que podamos imaginar dejarán las personas de morir injustamente. El problema de la muerte personal en la sociedad comunista del futuro, lejos de diluirse, adquirirá una gravedad mayor por las posibilidades de realización humana que en esa sociedad se han abierto; como hace notar Belda, "en un mundo en el que muchos seres humanos no tienen nada que perder, el problema de la muerte personal frecuentemente se acepta con valor, con frialdad. Pero en un mundo en el cual el progreso de la ciencia y de la técnica y unas condiciones sociales y políticas nuevas hagan posible el que la libertad de cada uno sea una condición para la libertad de los demás; donde haya una perfecta reciprocidad de las conciencias; entonces, el problema de la muerte personal habrá de ser encajada con una amargura y con una dificultad mucho mayor"<sup>2</sup>. El incremento de la conciencia de sí parece acrecentar el sufrimiento por la finitud y la percepción dolorosa de la muerte. Son del mayor interés, al respecto de los límites que impone la acción histórica, unas reflexiones de Manuel Balletero sobre las posibilidades que pueda ofrecer cualquier sociedad para asumir el hecho de la muerte individual: el dolor de morir está marcado por la "frustración que supone salir de este mundo con conciencia de haber llevado una existencia que, más que nada, ha sido una caricatura de lo que podría y debía haber sido"<sup>3</sup>.

Resulta harto discutible un determinado argumento marxista, el cual sostiene que la angustia, experimentada por el hombre ante su inevitable mor-

<sup>1</sup> BELDA DARDIÑÁ, R.: "El marxismo ante la muerte". *Iglesia Viva*, 62 (1976), 131-132.

<sup>2</sup> *Ib.*, 132.

<sup>3</sup> FIERRO, A.: "¿Dónde está la utopía?". *Índice*, 310 (1972), 24.

talidad, desaparecerá en un mundo absolutamente planificado; como apunta Max Horkheimer, "aún cuando todas las exigencias materiales estén satisfechas, permanece el hecho de que el hombre tiene que morir, y tal vez esto se le haga especialmente consciente al tener satisfechas sus necesidades materiales"<sup>4</sup>. La muerte resultará todavía más absurda y carente de fundamento racional en una sociedad enteramente libre. Para hallar una solución eficaz a las insuficiencias que plantea el marxismo, frente al problema de la muerte, sería necesario, como hace notar A. Tamayo, acompañar "a la sociología comunista una cosmología comunista. No basta la reconciliación sociológica. Hay que dar el paso a la reconciliación cosmológica, es decir, a la superación de la contradicción hombre-cosmos que se llama muerte"<sup>5</sup>. El origen del impulso religioso no está sólo condicionado por motivos socioeconómicos; permanece enraizado en la profundidad del ser humano, en su conciencia de finitud. Por ese motivo, muchos creyentes le cuestionan al marxismo su capacidad para responder a cuestiones que van más allá de la construcción de un nuevo orden económico y social. El tema de la religión aparece relacionado con la búsqueda del sentido de la vida y el desarrollo de las necesidades espirituales del ser humano. En este aspecto, H. Ogiermann afirma que "ya no puede aceptarse hoy sin reserva alguna la tesis de Marx de que el comunismo es el enigma descifrado de la historia, el lugar histórico donde el hombre sólo se planteará tareas que pueda resolver él mismo"<sup>6</sup>.

El comunismo, entendido como el fin de la prehistoria humana (Marx), plantea a los cristianos un problema de interpretación. La dialéctica materialista entiende la historia como el proceso de reapropiación del hombre por el hombre. Pero el resultado final de esta praxis de liberación, al no poder ser verificado por medio de la razón, necesita proyectarse en un mito escatológico. En este aspecto, el comunismo realizado en la historia no deja de ser una hipótesis o idea previa, planteada preliminarmente, pues desplaza fuera del tiempo (exactamente, al final de los tiempos) el logro de la historia (la sociedad sin clases). L. Kofler opina que la sociedad comunista, la que seguirá al mundo burgués, como "'punto final' es una idea suprahistórica, a la que no subyace nada que no sea la noción, deducida abstractamente, del concepto de progreso, de la infinitud de la

---

<sup>4</sup> HORKHEIMER, M.: "La añoranza de lo completamente otro", en MARCUSE, H.; POPPER, K.; HORKHEIMER, M.: *A la búsqueda de sentido*. Sígueme. Salamanca, 1989, 124.

<sup>5</sup> TAMAYO, A.: "Ernst Bloch afronta la muerte". *Leviatán*, 7 (1982), 87.

<sup>6</sup> OGIERMANN, H.: "Aspectos modernos de la crítica marxista de la religión". *Selecciones de Teología*, 54 (1975), 126. Hay que destacar que muchos marxistas se pregunten ¿qué podrá ofrecer un hombre sin Dios?: Vid. GARDAVSKY, V.: *Dios no ha muerto del todo*. Sígueme. Salamanca, 1972.

<sup>7</sup> KOFLER, L.: "Cristo y la impotencia", en AA. VV.: *Los marxistas y la causa de Jesús*. Sígueme. Salamanca, 67-68.

historia –y habrá historia mientras haya hombres– que avanza hacia un estado final que podemos concebir sólo de manera cogitativa y abstracta”<sup>7</sup>. De esta manera, resulta lícito hablar de una insuficiencia de la actividad dialéctica porque, llegado un cierto momento (el comunismo realizado), el devenir dialéctico no podrá ir más allá, presentándose entonces como un estado de idealismo realizado. J. Prados es de la opinión que “bajo la comunidad socialista desaparece el juego de la dialéctica. Se ha conseguido una síntesis, pero no hay una nueva tesis. La comunidad humana se ha congelado en un ‘permafrost’ del que no hay salida imaginable. Las clases sociales han desaparecido. ¡Se ha alcanzado el nirvana socialista!”<sup>8</sup>. El comunismo hecho por fin realidad, y entendido como un mundo que carecerá de contradicciones y problemas, a muchos creyentes les da la impresión de ser una imagen mítica. En este aspecto resulta clarificadora la opinión del teólogo alemán Jürgen Moltmann: “Considero el socialismo una parábola del Reino de Dios”<sup>9</sup>.

El marxismo prevé como un fenómeno inevitable la desaparición histórica de la aspiración religiosa del hombre, pero proyecta la resolución de esta hipótesis al fin de los tiempos. La sociedad comunista –tal como la anuncia Marx– parece estar situada más allá de la condición humana, pues tras la superación del capitalismo y la instauración del socialismo, no se concibe que a éste le siga nada más a continuación. Y para un pensamiento dialéctico, en la realidad siempre tiene que existir una tendencia inacabada, un germen latente de novedad. Llevando audazmente este presupuesto hasta el final, R. Belda afirma que “el pensamiento dialéctico, al rechazar el fixismo y el inmovilismo, al admitir que en toda realidad, pero particularmente en la realidad humana, existe una exigencia constitutiva hacia un más allá de lo inmediatamente dado, se abre al horizonte del problema de la resurrección personal”<sup>10</sup>.

Llegados a cierto punto del devenir dialéctico, cabría preguntarse, como hace E. Colomer, “de dónde le viene al hombre esta conciencia de inacabamiento y esta nostalgia de infinito, que le impiden conformarse y le obligan a superar indefinidamente cualquier situación histórica concreta. ¿No será por razón de una ‘Presencia’ que reside ya a sus espaldas? La exigencia infinita del hombre ¿no será la muestra de su apertura a un Infinito trascendente?”<sup>11</sup>. Sin querer

<sup>8</sup> PRADOS ARRARTE, J.: “Análisis preliminar”, prólogo a ESTAL, G. del: *Marxismo y cristianismo, ¿diálogo o enfrentamiento?*. Monasterio de El Escorial. Madrid, 1977, 15.

<sup>9</sup> FORCANO, B.: “¿El hombre cristiano puede ser marxista?”. *Misión Abierta*, 6 (1977), 141.

<sup>10</sup> BELDA DARDIÑÁ, R.: “El marxismo ante...” o. c., 134. Por cierto, con respecto a este precipitado modo de argumentar, habría que objetar que la cuestión de la resurrección personal –especialmente la de Cristo– escapa a cualquier lógica racional, incluida la del materialismo dialéctico.

<sup>11</sup> COLOMER, E.: “Un marxista se dirige al Concilio”. *Razón y Fe*, 818 (1966), 308.

ligar tan fácilmente la dialéctica marxista con una esperanza trascendente, dejamos constancia que los cristianos siempre detectan una insuficiencia en los planteamientos dialécticos iniciales, formulados por sus compañeros marxistas de lucha.

### 3. *La irresoluble muerte del militante revolucionario*

Marx entiende al ser humano desde su conciencia de especie. A partir de dicha conciencia, el hombre tiene que asimilar la dura experiencia de limitación personal que supone la muerte, presentada ésta como la victoria final y definitiva sobre el individuo (Marx la define, exactamente, como "una terrible revancha de la especie sobre el individuo"<sup>12</sup>). La muerte adquiere su verdadero sentido en la escala de la especie humana. Es decir, que desde un punto de vista marxista, para poder otorgarle sentido a la propia muerte, hay que evitar limitar el horizonte de cada ser humano al individualismo; tal como lo entiende Roger Garaudy, "nuestra vida tiene una dimensión de eternidad, en la medida en que no se limite a nuestra individualidad, en que tengamos la certidumbre de que nos definimos como hombres dentro de una relación exclusiva con otro hombre, sino que somos hombres que nos relacionamos con todos los hombres en la totalidad de su historia"<sup>13</sup>.

Para un marxista, el fenómeno de la muerte otorga al hombre, a su vida sobre la tierra, su auténtica dimensión: una dimensión que no es individualista, sino comunitaria. Por ese motivo, la herencia personal, de cada individuo que se marcha, necesita ser integrada en un proyecto colectivo de futuro; porque –según Garaudy– "el proyecto humano no es un proyecto individual. Yo no puedo limitarme a unas perspectivas que serían exclusivamente mías. Yo soy solamente un obrero responsable de un proyecto que me supera en el tiempo"<sup>14</sup>. La muerte personal de un marxista queda incorporada a la liberación de la humanidad, la cual es una manera que tiene el individuo de perpetuarse: a través de su obra. Todo lo que ha podido crear un hombre, aparece inscrito en la creación continuada de otro hombre; en palabras de G. Mury, "la mesa sobrevive al carpintero y la tarea al artesano. Frente al peso aplastante de la muerte, nosotros no sólo damos testimonio: nos reunimos para continuar la obra emprendida"<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Cf. MARX, K.: *Manuscritos: economía y filosofía*. Alianza. Madrid, 1993, 147.

<sup>13</sup> PEROTTINO, S.: *Garaudy y el marxismo del siglo XX*. Edaf. Madrid, 1975, 259.

<sup>14</sup> *Ib.*, 257.

<sup>15</sup> MURY, G.: "El entierro: una opinión marxista". *Concilium*, 32 (1968), 334.

El marxismo integra la muerte individual en el movimiento de la historia. El fenómeno natural de la muerte adquiere sentido en cuanto el individuo se reconozca miembro de la humanidad en la cual se va a perpetuar. El militante revolucionario inserta su vida en el combate por un proyecto colectivo; la superación, del problema de la muerte personal, reside en su disposición a aceptar la disolución de la conciencia individual en la conciencia colectiva. G. Girardi entiende este proceso como la "conciencia de clase, que ha cambiado el sentido de su vida, cambia igualmente el de su muerte. *Non omnis morior*. 'Yo no moriré del todo', podrá decir, pensando no en su alma ni en su gloria, sino en su combate, que continúa. Esta causa es suficientemente grande para motivar un compromiso y un sacrificio total: una entrega sin devolución, que no espera otra 'recompensa' que la liberación de los hombres y el orgullo de haber contribuido un poco ella"<sup>16</sup>.

La perspectiva de continuidad de la propia vida la realiza el marxista en la perspectiva de la lucha colectiva. De esta manera, G. Mury contempla cómo el "enterrar a sus muertos es inscribir el propio dolor en un movimiento que lo supera. Y si esto no deja de ser algo trivial es porque la misma muerte es de una trágica trivialidad. E incluso decirlo no deja de ser una trivialidad"<sup>17</sup>. Ahora bien, un pensamiento dialéctico no debería aceptar, de forma tan resignada, que la totalidad de los hombres estén fatalmente destinados a la muerte; que, ante la impotencia que supone la muerte personal, se la tenga que sublimar como el precio que hay que pagar por la victoria de un determinado grupo social (el proletariado), remitiendo el sentido de la muerte individual al destino de un colectivo. La muerte, concreta y personal, entonces no cuenta, es una muerte anónima, carente de sentido. Son muy reveladoras, al respecto, las declaraciones de Reyes Mate: "Sin significado es la muerte individual porque, individualmente tomada, no es nada. La vida y la muerte sólo adquieren sentido en función de la comunidad, como parte de la misma o sacrificio por la misma... Nada más extraño al idealismo [...] que 'vivir la muerte propia'"<sup>18</sup>. No deja de ser una fácil escapatoria, de argumentación filosófica idealista, el intento de refugiarse en un Todo que nunca muere, declarando que la muerte individual, tomada de manera aislada, no tiene ningún valor. Además, este presupuesto idealista encierra un sentido final muy problemático si, en definitiva, la propia especie humana está inexorablemente condenada a la extinción.

<sup>16</sup> GIRARDI, G.: "El marxismo frente al problema de la muerte". *Concilium*, 94 (1974), 136.

<sup>17</sup> MURY, G.: "El entierro..." o. c., 335.

<sup>18</sup> MATE, R.; MAYORGA, J.: "'Los avisadores del fuego': Rosenzweig, Benjamín y Kafka". *Isegoría*, 23 (2000), 49.

Al militante marxista se le exige concentrar todo su esfuerzo personal en orden a hacer la revolución política. Y cuando la revolución se realiza para los hombres que vendrán después, resulta, de muy dudosa humanidad, aceptar un proyecto de emancipación en el que millones de militantes serán excluidos de la nueva realidad. El programa marxista de un triunfo futuro, labrado con los sufrimientos del presente, adolece de una insuficiencia importante que afecta a su universalidad. Atendiendo a la predicción que hace Girardi, “la sociedad futura, incluso en la más halagüeña de las hipótesis, no traerá consigo la liberación de todos. Los miles de millones de hombres que hasta entonces hayan vivido en la esclavitud no podrán ser ya libres, habrán vivido inútilmente. Pero yo no puedo aceptar un mundo en el que tantos hombres pueden vivir inútilmente. Yo no me puedo sentir verdaderamente libre en una comunidad en la que miles de millones de hombres han sido excluidos para siempre, en la que el desarrollo pleno de cada uno de sus miembros no es la condición del desarrollo pleno de todos. ¿Para qué han nacido entonces? [...] Entre los grandes ausentes de la comunidad futura hay que contar también a todos cuantos serán asesinados y destruidos en la lucha por este mundo nuevo. No podrán estar presentes el día de la victoria”<sup>19</sup>. Los inevitables costos históricos habrá que tomarlos, simplemente, como el precio de la redención que exigen las generaciones futuras, los distinguidos entre historia y prehistoria de la humanidad. El sacrificio –necesario– de todas las generaciones antepasadas, realizado para el resultado efímero de una última que recoja toda la herencia del esfuerzo humano anterior, resulta, cuanto menos, poco seductor desde el punto de vista del compromiso político.

El militante revolucionario, que ha muerto en su labranza por una humanidad futura feliz, no participará del fruto de la revolución. Comparando la figura del mártir cristiano y la del héroe rojo, Ernst Bloch narra cómo este último se enfrenta a la muerte de una manera lúcida y desinteresada: “Su Viernes Santo no se halla dulcificado, ni menos suprimido, por ningún Domingo de Resurrección en el que vaya a ser llamado de nuevo a la vida. El cielo hacia el que los mártires tienden sus brazos entre las llamas y el humo no existe para el materialista rojo; pese a lo cual, éste, en tanto que confesor de su fe, muere con la misma superioridad que un cristiano de los primeros tiempos”<sup>20</sup>. El héroe rojo avanza hacia la muerte confesando la causa por la que ha vivido pero, carente de cualquier consuelo, camina conscientemente hacia su propia desaparición. Con ello se está condenando a la nada la muerte personal. Y morir es un asunto muy íntimo (sobre todo cuando se muere en la más absoluta soledad). El relato

<sup>19</sup> GIRARDI, G.: *Cristianismo y liberación del hombre*. Sígueme. Salamanca, 1973, 51.

<sup>20</sup> BLOCH, E.: *El principio esperanza*, III. Aguilar. Madrid, 1980, 275-276.

de Bloch resulta muy emotivo, pero deja en evidencia que los muertos en la lucha por un mundo nuevo no podrán asistir a la victoria final; para lograr su realización, muchos hombres deberán sacrificar sus vidas<sup>21</sup>. La esperanza blochiana es una "esperanza que va de luto (*Hoffnung mit Trauerflor*)"<sup>22</sup>. Consciente de estas insuficiencias que presenta el compromiso político marxista, R. Garaudy advierte que "si soy un revolucionario significa que creo que la vida tiene un sentido, y un sentido precisamente para todos. ¿Cómo podría yo, si no, hablar de un proyecto global para la humanidad, de un sentido que darle a su historia, cuando millares de hombres en el pasado fueron excluidos de ello, cuando han vivido y han muerto, como esclavos o soldados, sin que su vida o su muerte parezca tener sentido?"<sup>23</sup>. En este aspecto, es muy oportuna una objeción que le hace R. Mate al marxismo: "Resulta contradictoria [...] plantearse el tema de la historia en términos de realización del hombre como sujeto en el tiempo y abandonar el destino del sujeto a los códigos de la evolución"<sup>24</sup>.

En la hermenéutica marxista, la supresión total de las opresiones sociales queda reservada para el final de los tiempos, pero ¿esta explicación política es capaz de abarcar todo lo referente a la condición humana? Para F. Denantes, "es sorprendente ver cómo la dramatización militante, que se muestra tan atenta para descubrir y denunciar los sufrimientos debidos a la injusticia, observa, en cambio, un mutismo total en lo que se refiere a los sufrimientos ineluctables [...] cuya responsabilidad política no puede achacarse a nadie. Los ancianos, los lisiados, la gente que se aproxima a la muerte o están abrumados por la soledad, ya no entran, en lo que constituye su más profundo desamparo, en la preocupación militante, aún cuando estén viviendo las situaciones más dramáticas de su existencia. Para ellos, en efecto, la lógica revolucionaria deja de funcionar"<sup>25</sup>. La sacramentalización de la lucha política emprendida, en pos de la liberación, puede provocar nuevas víctimas que se añadan a las ya existentes. Vigilante de los peligros que encierra llegar a convertir una utopía social en totalitarismo, sueño futuro al que hay que sacrificar todas las generaciones presentes, el Instituto Fe y Secularidad advierte que "quien sólo apuesta por la liberación total y reniega de la conciliación y el compromiso, puede estar contribuyendo de hecho a empeorar sin remisión la suerte de los débiles, al menos de los débiles de todas las generaciones anteriores a aquella que sabe Dios cuándo y cómo,

<sup>21</sup> Un marxista, Kolakowski, lo considera la "más frívola promesa que jamás se haya hecho en nombre de un movimiento político" (KOLAKOWSKY, L.: *Las principales corrientes del marxismo*, III. Alianza. Madrid, 1985, 476).

<sup>22</sup> Cf. TAMAYO, A.: "Ernst Bloch afronta la..." o. c., 86.

<sup>23</sup> GARAUDY, R.: "Revolución como acto de fe". *Selecciones de Teología*, 54 (1975), 172.

<sup>24</sup> MATE, R.: *Mística y política*. Verbo Divino. Estella, 1990, 95.

<sup>25</sup> DENANTES, F.: "Una lógica influyente". *Revista de Fomento Social*, 125 (1977), 56.



vivirá la libertad total”<sup>26</sup>. Sólo por eso, los cristianos, militantes revolucionarios, deberían siempre mantenerse críticos frente a una agudización de los antagonismos sociales, aceptar grandes costos humanos en aras del resultado final.

Los creyentes no quieren dar a entender que hay que cruzarse de brazos ante el dolor ajeno. Comparten, con todos los hombres, el talante humano que les hace sentirse solidarios con los sufrimientos de sus hermanos y obligados a hacer algo por ayudarles. Pero también consideran que los marxistas remiten la felicidad al porvenir, sobre todo cuando éstos sostienen que los resultados de la lucha revolucionaria se verán en el futuro. Esta manera de argumentar también exige grandes dosis de fe, aunque no sea religiosa, porque llegados a cierto punto, la lógica revolucionaria resulta insuficiente para sostenerse en el combate. Surge un momento en el que el militante revolucionario se cansa de una dedicación que no le garantiza recompensa en el futuro, cuando sobreviene la angustia que oprime a todo hombre que comparte el dolor de sus semejantes e impotente, se queda sin recursos humanos ante el aparente fracaso<sup>27</sup>.

La falta de respuestas plenamente convincentes a los sufrimientos que se producen en el mundo provoca que, a algunos militantes, les resulte complicado seguir motivados para continuar la lucha emprendida, manteniendo sus ansias iniciales de justicia. Sus miradas, puestas en un horizonte sin trascendencia pueden derivar en ironía, cinismo, desesperación o melancolía. En este último aspecto, el militante marxista, de forma –hasta cierto punto– próxima al

<sup>26</sup> Instituto Fe y Secularidad: “Marxismo y cristianismo. Apuntes doctrinales y pastorales.” *Sal Terrae*, 8-9 (1977), 580.

<sup>27</sup> Albert Camus, en su novela *La Peste* (1947), ahonda en las profundidades del ser humano, en las situaciones límites vividas con angustia y tortura, cuando el hombre se enfrenta consigo mismo en el aparente y escandaloso silencio de Dios ante el mal de los inocentes, donde no son necesarios dioses, sino médicos, y el hombre ha de hacerse cargo del hombre. Miles de ratas han invadido la ciudad de Orán, en Argelia. Las gentes enferman y mueren por la epidemia. Rieux (médico) y Tarrou (enfermero voluntario) representan con sus personajes al pragmático y al místico, al descreído y al crédulo, al auto-suficiente y al necesitado. Los dos trabajan codo con codo en la lucha conjunta contra la muerte: por la salud, según el médico; por la salvación del ser humano, según el enfermero. El resultado no puede ser más desolador para ambos, el fracaso:

–(Dr. Rieux): Ya que el orden del mundo está regido por la muerte, quizá vale más para Dios que no se crea en él, y que se luche con todas las fuerzas de uno contra la muerte, sin elevar los ojos a ese cielo donde él calla.

–Sí –asintió Tarrou–. Puedo comprender. Pero sus victorias serán siempre provisionales; eso es todo.

Rieux pareció ensombrecerse.

–Lo sé. Pero no es una razón para dejar de luchar.

–No; no es una razón. Me imagino ahora lo que debe ser esta peste para usted.

–Sí –dijo Rieux–. Una interminable derrota” (CAMUS, A.: *Obras Completas*, I: *Narraciones*. Teatro. Aguilar. México D. F., 1971, 303-304).

creyente judío (y su espiritualidad, tan marcada por el dolor), vive irredento, sin anticipación alguna, su compromiso en favor del mundo. En la solidaridad con la miseria y en el esfuerzo por combatirla, no todo dolor pretérito es canjeable por los logros de la sociedad del futuro. Existe un sufrimiento humano que es oscuro, inescrutable, sin sentido; M. Horkheimer lo entiende como "la añoranza de una justicia plena. Esto no se puede realizar jamás en la historia secular; pues aún cuando una sociedad mejor rompiera con el orden social actual, la miseria pasada ya no puede evitarse"<sup>28</sup>.

Una justicia, que no alcance también a los sufrimientos pasados, la podemos entender como vacía y sin sentido, porque degrada todo lo desaparecido a carente de significación, y el tema de la muerte, a una simple cuestión estadística. Tomemos buena nota de la pregunta que plantea I. Kertész: "Estimados amigos, desde que nos enteramos por Nietzsche de que Dios había muerto, nos enfrentamos al grave problema de saber quién –aparte de los registros oficiales informatizados– lleva la cuenta de los hombres"<sup>29</sup>. El anhelo de justicia plena es el último derecho que reclaman para sí las víctimas por un mundo mejor. Por eso surgen marxistas que creen necesario apelar a tradiciones religiosas que guardan la memoria de los muertos, "religiones que vienen de lejos y no traen, como Papá Noel, un zurrón lleno de promesas sino un recuento de atropellos cometidos por ellas y por los demás, contra destinos individuales a los que se les reconoce un valor absoluto y el derecho a la felicidad"<sup>30</sup>. El proyecto es volver la vista atrás, a las tradiciones religiosas, pero tratando de interpretarlas filosóficamente. Con la teología, tal empeño resultaba más sencillo, porque su promesa de justicia es verdad admitida. Pero en un mundo secularizado, la filosofía tiene que intentar por sí misma el cumplimiento de esa promesa divina, es decir, tratar de responder "filosóficamente" a una interpelación constante lanzada en lenguaje de teología. En definitiva, dar sentido a todas las esperanzas insatisfechas con una razón íntegramente humana; al modo como reclama Horkheimer con respecto a las víctimas de la barbarie nazi, "los mártires anónimos de los campos de concentración son los símbolos de una humanidad que aspira a nacer. Es tarea de la filosofía traducir lo que ellos han hecho a un lenguaje que se escuche, aún cuando sus voces precederas hayan sido acalladas por la tiranía"<sup>31</sup>. En el mismo sentido, el húngaro Kertész, superviviente de Auschwitz, advierte que "el mito de la razón del siglo XVIII fue el

<sup>28</sup> HORKHEIMER, M.: "La añoranza de..." o. c., 111.

<sup>29</sup> KERTÉSZ, I.: "Auschwitz-Gulag". *Lateral*, 4 (1995), 22.

<sup>30</sup> MATE, R.: "Socialistas y cristianos: una nueva política". *El Ciervo*, 592-593 (2000), 28.

<sup>31</sup> HORKHEIMER, M.: *Crítica de la razón instrumental*. Sur. Buenos Aires, 1969, 169-170; Vid. SERRANO DE HARO, A.: "Selección bibliográfica del proyecto de investigación 'La Filosofía después del Holocausto'". *Raíces*, 45 (2000-01), 41-47.

último gran mito creador europeo [...] su transformación en humo y cenizas, nos ha condenado a una orfandad anímica y espiritual"<sup>32</sup>.

El objetivo que se proponen estos marxistas es lograr la significación racional del mensaje cristiano, dicho de forma más precisa, la transición del *mito* al *logos*. Un empeño sumamente necesario, pues, de no conseguirlo, se abandona el sentido del mito a una irracionalidad en la que queda terriblemente cuestionada su capacidad humana. Una sociedad secularizada que margina a los enfermos terminales, se avergüenza de los cementerios e incinera los cadáveres<sup>33</sup>, queriendo borrar todas sus huellas, para que nada del pasado sea recordado y no poder así escuchar el silencio de los desaparecidos, manifiesta que no ha logrado todavía explicar satisfactoriamente el sentido de la muerte. Vivimos una época que pretende cerrar los ojos ante este problema para evitar verse obligada a buscar una solución racional. Recogiendo la pregunta que lanza F. Denantes, "esta ocultación del final de la vida, tanto en el discurso como en la realidad social, ¿no es señal de una sensibilidad moderna que recurre a todos los medios, incluida la preocupación por la justicia, para huir de la cuestión a la que más teme?"<sup>34</sup>. En clave religiosa o en clave de racionalidad, lo absurdo para el ser humano es que la injusticia con la que muere sea la última palabra. La memoria de las esperanzas e ilusiones insatisfechas de las víctimas resulta un fundamento tremendamente humano para la existencia de un Dios; según hace constar R. Mate, "el mal y el dolor una vez ocurridos, viven sólo en la conciencia de quien recuerda, de tal manera que su verdad (la verdad de las pretensiones de las víctimas) depende de su existencia (sólo posible en la conciencia de quien recuerda). Ahora bien, quien piense que las víctimas tienen razón, tiene que plantearse muy seriamente el problema de un Dios que las recuerde"<sup>35</sup>.

Un pensamiento dialéctico no debería negar de la comunidad futura a todos aquellos que contribuyeron a edificarla pagando con el precio de sus vidas. O. González propone, como solución final, una dialéctica afirmativa, pues entiende que "sin la conciencia de que la afirmación es la última palabra de la historia y sin la promesa de que la reconciliación prevalece sobre el juicio y las víctimas sobre los verdugos [...] la acción histórica será desesperación encubierta o trivialización narcotizante"<sup>36</sup>. No resulta una actitud muy humana dotar de sentido a la historia a través de los privilegiados de las generaciones futuras,

---

<sup>32</sup> KERTÉSZ, I.: "Auschwitz..." o. c., 22.

<sup>33</sup> Vid. SANTIAGO, M. de: "Quemar a los muertos". *Vida Nueva*, 946 (1974), 22-31.

<sup>34</sup> DENANTES, F.: "Una lógica..." o. c., 56.

<sup>35</sup> MATE, R.: *Mística y...* o. c., 98-99.

<sup>36</sup> GONZÁLEZ DE CARDENAL, O.: "Cristianismo y marxismo, hoy". *El Ciervo*, 491 (1992), 9.

prescindiendo de las muertes de las generaciones pasadas. En este aspecto, la concepción marxista de la historia, como posibilidad de que el hombre se realice como actor de su destino, queda fuertemente cuestionada. Mate destaca cómo "la teología hace ver al marxismo que la realización de la esperanza que conlleva el concepto moderno de historia sólo es universal si no excluye de esa esperanza a los que aparentemente se han quedado frustrados en el camino. Si se aceptara que esos fracasos son el precio de la emancipación de generaciones futuras [...] habría que concluir que 'historia' en el marxismo equivale a 'evolución'"<sup>37</sup>. El planteamiento de fría lógica, consistente en hacer primar la felicidad de las generaciones del futuro, a costa de las generaciones anteriores, se encuentra muy cerca de una concepción de la historia entendida como selección natural de la especie humana. Ante estas insuficiencias del marxismo, resulta oportuno citar el planteamiento que se hace R. Garaudy: "O bien mi ideal del socialismo futuro es una idea abstracta que promete la victoria a unos elegidos del futuro al precio de un aniquilamiento durante siglos, de las masas, o bien todo ocurre como si toda mi acción se basara en la fe en la resurrección de los muertos"<sup>38</sup>.

Una liberación, que intente reflexionar sobre el sentido que tiene la praxis política del presente, se verá siempre obligada a rescatar prácticas históricas del pasado. Criterio indispensable, para poder elaborar un proyecto de liberación, resulta la autoridad de las generaciones precedentes, abarcar a los muertos y sus padecimientos, para que las víctimas y los vencidos de la historia no sean olvidados dentro de un ritmo de evolución natural. En este punto pueden desempeñar un papel destacado determinadas culturas religiosas. Recogiendo la propuesta que hace J. López-Camps, "el cristianismo es *memoria passionis* [...] un recuerdo de la causa de los pobres, de los marginados, de los siempre vencidos por los poderosos de las sociedades. El cristianismo es un alegato permanente a no olvidarse de quienes nos precedieron y, de entre éstos de forma especial, las víctimas justas sacrificadas y oprimidas por quienes vulneraron sus derechos. El recuerdo cristiano de los muertos, además de su dimensión emotiva, es un clamor por sus derechos no respetados"<sup>39</sup>. El necesario construir el futuro, pero hay que hacerlo siempre integrando al pasado, y no fabricar a éste en función de aquél. Para alcanzar dicho objetivo, para que el resultado final de la lucha alcance a todos, para los incontables seres humanos que han sacrificado sus vidas y no estarán presentes el día de la victoria final, se hace obli-

---

<sup>37</sup> MATE, R.: *Mística y...* o. c., 95.

<sup>38</sup> GARAUDY, R.: "Fe y revolución", en AA. VV.: *Los marxistas y...* o. c., 53.

<sup>39</sup> LÓPEZ-CAMPS, J.: "Cristianismo y socialismo: un diálogo a retomar", en AA. VV.: *Cristianos en el Socialismo Vasco*. EPK. Bilbao, 1977, 105.

gado un rescate redentor. Los cristianos proponen una resurrección<sup>40</sup>: "El cristianismo es como una suave brisa que nos remite al recuerdo de las esperanzas de quienes no están. El recuerdo de las víctimas de la injusticia es permanente y él alimenta la esperanza. Porque el cristiano es también *memoria resurrectionis* en la medida que intenta construir un futuro de esperanza que procure saldar las cuentas con el recuerdo de los vencidos"<sup>41</sup>.

#### 4. La resurrección como redención

A la hora de hablar de fe en la resurrección, convendría precisar primero en qué consiste la actitud cristiana ante la muerte. Ser creyente no significa resignarse ante el inevitable acontecimiento del final de la vida, en la seguridad de haberle encontrado una respuesta satisfactoria<sup>42</sup>. La muerte es un mal, es algo horrible: un escándalo para la persona viva consciente. El mismo Jesús imploró ante la perspectiva de tener que morir: "Padre, aleja de mí este cáliz" (Mc 14,36). El caso que relata Alfonso C. Comín, muestra claramente lo lejos que se encuentra el cristiano de una aceptación, serena y confiada, ante la consumación del hecho: "La muerte de mi madre ha sido el hachazo a la raíz; de nuevo, la proximidad de la muerte. El interrogante de la muerte planeando sobre todo discurso final, asolando la conciencia y llamando a la más profunda rebeldía interior"<sup>43</sup>.

Cristo amaba profundamente la vida: se llamó a sí mismo "Vida" (Jn 14,6); había venido al mundo para que los hombres tuvieran Vida (Jn 10,10). Por eso el cristiano se proclama un rebelde contra el mayor enemigo del hombre. Su creencia constituye una protesta en toda regla contra la muerte individual; le saca, como hombre, de una actitud de pasividad y resignación, obligándole a enfrentarse cara a cara con el problema para tratar de encontrarle una respuesta

<sup>40</sup> Vid. MOLTSMANN, J.: *Teología de la esperanza*. Sígueme. Salamanca, 1970; FRAIJÓ, M.: "La resurrección de Jesús, centro de la fe. ¿Qué significa para un mundo irredento". *Sal Terrae*, 3 (1980), 201-212.

<sup>41</sup> LÓPEZ-CAMPS, J.: "Cristianismo y socialismo..." o. c., 105.

<sup>42</sup> La esperanza cristiana constituye "la protesta contra un mundo irredento y hasta desesperanzado [...] a la esperanza no se opone la desesperanza sino la estoica resignación" (MATE, R.: "Socialistas y cristianos..." o. c., 28). El cristiano no es el individuo que encaja con resignación la muerte en la sabiduría que su creencia le otorga. Vid. CULLMANN, O.: *Inmortalidad del alma o resurrección de los cuerpos*. Studium, Madrid, 1970, 25-32, donde se hace una interesante antítesis entre la muerte de Sócrates y la de Jesús. Las palabras de Dietrich Bonhoeffer, pronunciadas desde la prisión, aún resuenan: "Concedemos mayor importancia a cómo afrontar el morir, que a cómo vencer la muerte. Sócrates superó el morir. Cristo superó a la muerte" (BONHOEFFER, D.: *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*. Sígueme, Salamanca, 2001, 173).

<sup>43</sup> COMÍN, A. C.: *Fe en la tierra*, en *Obras Completas*, II: 1974-1977. Fundación Alfons Comín, Barcelona, 1986, 611.

convinciente. Y es entonces cuando muchos creyentes descubren que, ante tan arduo empeño, la tradición cristiana ha tendido a apoyarse en soluciones precientíficas que ya no resultan adecuadas a los presupuestos culturales de una sociedad secular y profana; como pone en evidencia Comín en un ejercicio de autocrítica, "ante el gravísimo interrogante de la muerte, hemos contestado con 'cuentos de hadas', con fábulas mistificadoras. Hemos hecho toda clase de espiritismo y de magia recubierta de 'buena doctrina'. De lo que pasa en el 'más allá' nos habla muy poco la Revelación. Lo que sabemos con certeza es que la muerte es un fenómeno históricamente irreparable hacia el que converge el sentido de nuestra existencia"<sup>44</sup>.

Ante la existencia de la muerte, no resulta muy inteligente la postura creyente que intenta buscar el fundamento de su promesa evangélica en el temor a la nada después del final de la vida; como objeta M. Prucha, "si nadie puede estar seguro de la salvación, ¿es mayor motivo de angustia la amenaza de no ser que la amenaza de eterna condenación?"<sup>45</sup>. Los cristianos deberían comprender que no pueden dar nunca por resuelto el problema de la muerte; que una postura coherente con su condición de creyente sería la –aparentemente contradictoria– de permanecer creyente y, sin embargo, agnóstico, en permanente apertura, nunca seguro del todo de su creencia<sup>46</sup>, siempre considerando su fe como un intento incesante de respuesta a la gran pregunta que acosa e interpela continuamente a los hombres. Tal como opina Garaudy, "quizás sea la fe un modo y manera determinado de plantearse problemas. Y ante todo: quizás sea la fe el plantearse problemas. Empezando por el problema básico, el del sentido de nuestra vida"<sup>47</sup>. En esta búsqueda incesante, emprendida por los cristianos, también llegan a participar los agnósticos insertos en la praxis de liberación. De esta manera, un militante obrero manifiesta que "mi capacidad religiosa se desarrolla en mi práctica revolucionaria, en mi militancia sindical y política y en una búsqueda de Dios, es decir, en la búsqueda de una respuesta a la vida, a la opre-

<sup>44</sup> ID.: *La reconstrucción de la Palabra*, en *Obras Completas*, II... o. c., 744.

<sup>45</sup> PRUCHA, M.: "La idea de la inmortalidad personal y la crítica marxista de la alienación religiosa". *Concilium*, 105 (1975), 187.

<sup>46</sup> La fe cristiana no alcanza nunca ese tipo de certeza que excluye toda duda. La creencia y la increencia se hallan en conflicto dentro de la actividad misma de creer, la duda obedece a su dinámica y "lógica" interna (Cf. COTE, R. G.: "Dios canta en la noche: la ambigüedad como invitación a creer". *Concilium*, 242 (1992), 686). La cuestión planteada quedará más clara con la luminosa distinción que hace J. Bergamín: "Entre la creencia y la fe se nos abre un insondable abismo que las separa. Lo contrario del descreimiento no es la fe [...] sino la creencia [...] se puede ser creyente o descreído, crédulo o incrédulo, sin que esto tenga nada que ver con la fe" (Prólogo de José Bergamín a GONZÁLEZ RUIZ, J. M.: *La teología de Antonio Machado*. Fontanella, Barcelona-Madrid, 1975, 13).

<sup>47</sup> GARAUDY, R.: "Fe y..." o. c., 41.

sión, a la muerte, al amor e incluso a mi propia capacidad de denuncia, pues me asusta el silencio, el vacío, la soledad que produce la ausencia de esa respuesta. Porque una sensación de abandono del hombre en la existencia me hace pensar en un hombre defraudado, engañado”<sup>48</sup>.

La fe que profesa el cristiano vive en perpetua inseguridad. Su creencia constituye una permanente búsqueda de respuesta al gran interrogante sobre la condición humana. El creyente no es el hombre que cree, sino el hombre que busca; siempre en duda, siempre en búsqueda, en la esperanza de la constante superación de la realidad. Para Alfonso C. Comín, “la fe no es una certeza ni un seguro de vida más allá de la muerte, la fe es la esperanza de algo que podemos intuir presente, pero que ni siquiera podemos llegar a formular, de algo que está más allá de nuestro propio ideal porque la realidad siempre se superará a sí misma”<sup>49</sup>. En esta autosuperación de la realidad se incluye el amor hacia los demás hombres, la experiencia humana que mueve a la esperanza; como manifiesta un cristiano comprometido políticamente: “Quiero ser, necesito ser, un marxista abierto, que piensa no poder ni deber llevar la ciencia más allá de sus límites reales, que siente que la existencia humana, la historia, la amistad, el amor, le siguen suscitando la experiencia profunda de la fe”<sup>50</sup>.

La capacidad de dar la vida por los demás, simbolizada en Jesús crucificado, nunca resulta un esfuerzo humano baldío. El cristiano Comín lo entiende en el sentido que “no nos quedamos con lo que se ve a primera vista, la muerte –tres clavos y una lanza–, sino con los gestos que la acompañan, con las más mínimas palabras. Para tratar de reconocerlas constantemente, pertinazmente, en el hermano, en el camarada, en el amigo, en el hijo y el padre, en la madre y la hermana, que son, con su gesto gratuito, la esperanza de la Resurrección”<sup>51</sup>. Una vida entregada a los hombres, para un cristiano, no finaliza con la muerte. La resurrección de Cristo significa que su causa humana es asumida por Dios, Él que se revela implicado con todos aquellos que trabajan en favor de la liberación de los oprimidos. Gracias al Evangelio ya se conoce el camino a seguir, según percibe R. Garaudy: “Jesús ha mostrado y enseñado una nueva vida. Ha emprendido algo increíble: destrozando el mecanismo del mundo determinado por la voluntad de poder y de dominio. La vida eterna no es una vida distinta, sino que es un estado distinto, una condensación e intensificación de nuestra vida, a

<sup>48</sup> “Varios testimonios en torno a compromiso y fe, I”. *Pastoral Misionera*, 3 (1976), 33-34.

<sup>49</sup> COMÍN, A. C.: “¿Qué es ser creyente?”, en *Obras Completas*, VI: *Inéditos, intervenciones y escritos breves*. Fundación Alfons Comín, Barcelona, 1992, 647.

<sup>50</sup> J. G.: “Reflexión sobre la evolución (crisis) de mi fe”. *Iglesia Viva*, 37 (1972), 11.

<sup>51</sup> COMÍN, A. C.: *La reconstrucción de... o. c.*, 770.

saber, el estado en que el amor es realizado vitalmente como manera única de luchar contra la muerte"<sup>52</sup>.

La propuesta, realizada por los cristianos a los marxistas, consiste en mostrarles la resurrección de Cristo como testimonio: quien entrega su vida amando a sus semejantes nunca queda en el olvido; el Dios de la fe cristiana resulta compatible con las grandes esperanzas humanas de entrega a los demás. En la lucha emprendida por un mundo mejor, la esperanza del creyente no contempla el fracaso del hombre con la muerte porque, para un cristiano –según hace constar G. Girardi– “el amor no fracasa jamás, ni es jamás malgastado”<sup>53</sup>. La fe evangélica se presenta de este modo como la dimensión trascendente al compromiso radical con el hombre, la búsqueda de autotrascendencia, el intento humano por ir más allá de uno mismo, aunque sólo se perciba a lo lejos del camino de la vida nada más que la muerte: “El cristiano vive su fe proclamándola en duda y ausencia radicales pues ‘la dinámica misma de la fe le hace experimentar la apariencia de su propia muerte’ (P. Roqueplo)”<sup>54</sup>. Y es en esta dinámica de la fe, que le hace sentir a Alfonso C. Comín la inminencia de su absoluta desaparición<sup>55</sup>, donde sus palabras, proyectando su mirada esperanzado más allá de lo que está teniendo delante a simple vista, reflejan sus ansias de permanecer: “Si sentimos que el compromiso es fecundo, que al amar a los demás se crea algo que no desaparecerá, que la victoria de la lucha nos alcanzará a nosotros aunque llegue dentro de siglos –no importa en virtud de que mecanismo metafísico–, que vamos siempre más allá de nosotros mismos, entonces es que ha surgido la fe”<sup>56</sup>.

<sup>52</sup> GARAUDY, R.: “Fe y...” o. c., 52.

<sup>53</sup> GIRARDI, G.: *Amor cristiano y lucha de clases*. Sígueme, Salamanca, 1971, 76.

<sup>54</sup> COMÍN, A. C.: *La soledad de la fe*, en *Obras Completas*, III: 1977-1979. Fundación Alfons Comín, Barcelona, 1987, 225.

<sup>55</sup> El afrontamiento de la muerte se presenta como prueba de esperanza: “En su misma cercanía a la nada es la muerte frontera de trascendencia, llamada radical a la decisión de la esperanza. En su impotencia total a asegurar su existencia, el hombre puede únicamente esperar el don de una existencia nueva [...] una existencia abierta con coraje, confiado a la esperanza de un provenir trascendente” (ALFARO, J.: “Las esperanzas intramundanas y la esperanza cristiana”. *Concilium*, 59 (1970), 355-356). Para el creyente, “la muerte es el lugar de la decisión total” (BOROS, L.: “¿Tiene sentido la vida?”. *Concilium*, 60 (1970), 13).

<sup>56</sup> COMÍN, A. C.: “¿Qué es ser...” o. c., 647. Una proyección más allá de sí mismo, a través del compromiso con los hermanos, que Comín entendió e hizo entender a los que estuvieron cerca de él. Rosario Bofill, compañera suya en la revista *El Ciervo*, narra así la sensación que le produjo el entierro y aparente final de Alfonso: “Cuando el albañil había colocado la lápida, procurando hacer el mínimo ruido para no estorbar la música y la oración, preguntó a María Luisa –la mujer de Alfonso– si lo encontraba bien, y ella le dio gracias. Imaginé que Alfonso Comín se acercaba al obrero y con su sonrisa ancha, abierta y sincera, lo abrazaba efusivamente. Acabado el trabajo, el hombre discretamente cargó con la escalera y se fue: por todos los hombres trabajadores, Comín se había comprometido por razón de su fe” (BOFILL, R.: *Tiempo de Dios*. Sígueme, Salamanca, 1985, 50-51).



La fe se entiende aquí como la proyección del creyente hacia un adelante que no existe todavía, en el convencimiento de que, con el precedente de Cristo, una vida entregada a los demás no puede morir. Para un cristiano, el amor al prójimo encuentra al final su plenitud, la muerte representa la culminación de la comunión con el Dios del Amor, de quien Jesucristo ha dado testimonio. Comín quiere que la muerte sea un umbral posible de franquear; así lo hizo ver J. M. Rovira Belloso durante el funeral, en cuyas palabras se afirma la necesidad de un Dios, que otorgue sentido a la existencia, como Alguien a quien poder amar totalmente: "Me parece que desde ayer la muerte es menos terrible, más familiar, puesto que casi hemos sido empujados con Alfonso al otro lado del dintel. Hemos sentido lo que había de ese otro lado: El Amor total después de la entrega"<sup>57</sup>. Con su vida de entrega al prójimo, Comín ha mostrado la concepción que él tenía de la fe: el punto de tensión entre la duda y la esperanza. Una esperanza constantemente amenazada y cuestionada. Siempre creyente, siempre buscando; ser creyente como una manera de vivir que ha de ser constantemente creada, porque la fe continuamente duda, continuamente está perpleja.

A muchos de sus camaradas marxistas ateos, todo este discurso les resultaba insoportablemente edulcorado. Y cuestionaban, de entrada, el hecho en sí de la resurrección de los muertos. Pero su fundamento –la resurrección de Cristo– según los creyentes, sólo se hace accesible a través de la fe; como advierte R. Garaudy, "no es un hecho histórico, en el sentido en que se dice históricamente palpable y verificable por huellas materiales o documentos. Conocemos la resurrección sólo por la fe de los discípulos"<sup>58</sup>. La resurrección de Cristo (y por ende, la de los cristianos), no debería ser contemplada como un acontecimiento biológico o histórico; es acontecimiento de fe, no puede ser probado por ningún método científico. Aparte que, como señala Garaudy, "me pregunto qué sentido tendría la Resurrección si se apoyase en el análisis de un laboratorio [...] Si este modo de demostración convenciese a alguien, no creo que pudiese hacer de él un creyente. Sería, todo lo más, un ateo supersticioso, que vería en Cristo una especie de mago capaz de infringir las leyes de la naturaleza"<sup>59</sup>. Al igual que los milagros que realizó en vida, la resurrección de Jesús constituye un anticipo de futuro para todos aquellos que viven sin derechos y sin esperanza: Dios, presente en Cristo resucitado, se constituye en garantía de victoria en la lucha por la liberación. Dicho con las rotundas palabras de J. M. González Ruiz, "Dios se ha encarnado definitivamente en Cristo, según el viejo aforismo de los teólogos medievales: 'Lo que Dios asumió una vez, ya no lo abandonará jamás'. Es decir:

---

<sup>57</sup> ROVIRA BELLOSO, J. M.: "En el funeral de Alfonso C. Comín". *Pastoral Misionera*, 6 (1980), 479.

<sup>58</sup> GARAUDY, R.: "Revolución como..." o. c., 171.

<sup>59</sup> Ib.

la muerte de Cristo es una muerte pascual, porque es el pósito para la resurrección de Jesús y para todas las esperanzas que a lo largo de los siglos irán concibiendo los humillados de la tierra"<sup>60</sup>.

Aquí se encuentra la fuerza subversiva que tiene la cruz para los cristianos. Una resurrección, sin cruz, carecería de sentido liberador, sería una esperanza de vencedores. Por ese motivo, ante la solicitud de pruebas por parte de los escépticos, los creyentes objetan que la vuelta a la vida de Jesús no puede ser considerada solamente como un fenómeno biológico. La resurrección de Cristo aparece relacionada con una muerte que no fue natural: fue un hecho histórico; una consecuencia de un mensaje y de una praxis en permanente confrontación con los poderes establecidos. Como hace ver Garaudy, "tampoco basta decir que Cristo murió, sino que lo mataron. Su muerte no es un fenómeno natural, sino consecuencia de una acción histórica, política, del poder romano y del clero judío. Esto es esencial, pues la resurrección no significa únicamente la liberación con respecto a una barrera natural, sino la liberación con respecto a una barrera histórica. No se trata aquí de la muerte biológica, que compartimos con todos los demás seres vivos, sino de la muerte propiamente humana, la que pesa sobre nosotros en las situaciones sin esperanza"<sup>61</sup>.

Resulta muy valioso que los cristianos se esfuercen por mostrar que la resurrección de su Maestro no consiste sólo en el retorno a una vida natural y biológica; también tratan de presentarla como una esperanza radical para todos aquellos que viven explotados, una insurrección, una victoria final contra toda opresión e injusticia: un acontecimiento que deja en evidencia a los poderosos que quieren despojar de la vida al resto de los demás hombres. En los Evangelios –según hace notar F. Belo– "la resurrección de Jesús se afirma a continuación de su asesinato: ¿es que tendría sentido alguno afirmar la resurrección de un Jesús envejecido, muriendo beatíficamente de 'buena muerte'? No es a partir de la muerte, sino solamente del homicidio, consecuencia de la poderosa subversividad liberadora, de una práctica de ruptura con el Código Social, como la resurrección se plantea como pregunta"<sup>62</sup>.

La fe cristiana en la resurrección, entendida como la dimensión trascendente del compromiso radical con el prójimo, está necesariamente relacionada

---

<sup>60</sup> GONZÁLEZ RUIZ, J. M.: "Resurrección de Cristo y teología de la liberación". *Pastoral Misionera*, 5 (1973), 25.

<sup>61</sup> GARAUDY, R.: "La 'base' en el marxismo y en el cristianismo". *Concilium*, 104 (1975), 63.

<sup>62</sup> BELO, F.: *Lectura materialista del Evangelio de Marcos*. Verbo Divino, Estella, 1975, 446.

con la historia de los hombres. Para A. C. Comín resulta evidente que “ante el pavoroso panorama de las muertes colectivas, del aplastamiento de los inocentes y de los oprimidos, no podemos considerar la esperanza de la redención como un asunto privado [...] creo que la Esperanza cristiana es una esperanza creciente en la Historia. No se desliga de ella”<sup>63</sup>. Cristo no representa para sus seguidores un héroe aislado; si fuera Él sólo, entonces la creencia en su resurrección no les serviría a ellos de nada. La resurrección posee una dimensión colectiva, es una tarea que nos toca cumplir a todos los hombres; en opinión de Garaudy, “ni la resurrección de Cristo es un asunto individual. ¿Cómo podría ser la resurrección de Cristo la resurrección de un yo? Si todavía hoy es algo que nos afecta a todos y cada uno y nos estimula es porque Cristo no resucitó para él mismo y como persona particular, sino que resucitó en nosotros y para nosotros, para indicarnos el camino”<sup>64</sup>.

El Dios de Cristo es un Dios que da la vida. La resurrección de Jesús, entendida como fuerza contra la opresión y la muerte que libera y resucita, posee una dimensión transhistórica, pero, a la vez, real: necesita su paso por la historia. El acontecimiento de Cristo resucitado significa la victoria final sobre el mal y la muerte, pero las fuerzas del mal (la opresión, la injusticia) han de ser vencidas por los hombres a través de la historia (1 Cor 15). La salvación anunciada en el Evangelio –la resurrección de los muertos– no acontece por sí sola. Los hombres son los auténticos protagonistas de su propia historia, es a ellos a quienes corresponde vencer, paso a paso, a las potencias del mal. La resurrección de Jesús no se hará efectiva hasta que no haya sido vencido todo poder del mal, toda injusticia y forma de explotación del hombre por el hombre. La lucha contra los enemigos de la liberación es una lucha ya puesta en marcha a lo largo de la historia, en la que la muerte será derrotada al final, como último enemigo (1 Corintios 15, 25-26). En este sentido paulino, Manuel Balletero entiende que “el hombre ‘nuevo’, lejos de constituirse por escape y liberación fuera del mundo, se logra en un proceso de espiritualización del mundo y de mundanización-encarnación [...] para concluir con una auténtica y literal ‘apoteosis’ de la carne, ya liberada de la muerte y glorificada”<sup>65</sup>. El cristiano comprometido descubre, participando en la praxis revolucionaria, la fuerza liberadora que tiene la muerte y resurrección de Jesús. Un aporte, específico del cristiano, que no debe ser considerado como algo anterior a dicha praxis, un elemento que el creyente trae previamente elaborado. Es en el curso de la experiencia revolucionaria donde la fe evangélica se va mostrando, de forma paulatina, creadora de nuevos aportes.

<sup>63</sup> COMÍN, A. C.: *La reconstrucción...* o. c., 745.

<sup>64</sup> GARAUDY, R.: “Fe y...” o. c., 54.

<sup>65</sup> BALLETERO, M.: “Cristianismo y marxismo”. *Nuestra Bandera*, 88-89 (1977), 93.

### 5. Conclusión

El hecho de proclamar la resurrección de Jesús implica trabajar por liberar a todos los hombres que todavía permanecen crucificados. Si los cristianos no proceden con esta visión, el mensaje evangélico corre el riesgo de convertirse en un mito de vencedores. La resurrección de Cristo necesita distinguirse de todas aquellas mitologías del más allá que funcionan como pura evasión del más acá; como explica R. Velasco, “la esperanza cristiana de la resurrección se distingue de la esperanza mitológica en que revierte al hombre [...] a la vida sobre la tierra. El cristiano no dispone en cada momento, como los creyentes en los mitos de la redención, de una última escapatoria hacia la eternidad: como Cristo, debe vivir, hasta apurarla, la vida terrestre”<sup>66</sup>. De esta manera tan real debe ser entendida la dimensión política de la fe: a partir de una esperanza histórica. La fe que profesa un cristiano nunca le evade de su responsabilidad en el mundo, porque éste es el ámbito donde se encuentra instalada la esperanza evangélica. Lo que ocurre es que, a veces, se produce una disociación entre fe y esperanza, disociación que desplaza al creyente de un compromiso con el mundo. En este aspecto, E. Balducci, en unas jornadas de debate organizadas por la Acción Católica Obrera Italiana (ACLI), celebradas en el sureste milanés (1975), hizo ver que “la fe, en sentido mesiánico, era la esperanza. Nosotros hemos hecho de ella una especie de actitud psicológica de carácter contemplativo; hemos separado la fe de la esperanza. Hemos entrado así en el tiempo en que los hombres de mucha esperanza se han quedado sin fe; y los hombres de mucha fe se han quedado sin esperanza”<sup>67</sup>. Para evitar la dramática elección a la que se suele ver abocado el cristiano militante revolucionario –o fe o mundo– se impone volver a las pautas bíblicas, restituyendo la fe al mundo, a la esperanza humana.

---

<sup>66</sup> VELASCO, R.: “Bonhoeffer y el hombre secular”. *Iglesia Viva*, 23 (1969), 406.

<sup>67</sup> BALDUCCI, E.: “Las esperanzas vividas en el interior de la historia”, en GARAUDY, R.; BALDUCCI, E.: *El cristianismo es liberación*. Sígueme, Salamanca, 1976, 54.